

## PARATRADUÇÃO, CULTURA E MISTIÇAGEM

Maria Helena Guimarães Ustimenko

ISCAP/ Centro de Investigação em Comunicação e Educação (CICE)

Portugal

[hcosta@iscap.ipp.pt](mailto:hcosta@iscap.ipp.pt)

### Sinopse

Desde cedo, a tradução foi vista, mesmo que inconscientemente, como uma actividade de importância cultural, resultante da totalidade de práticas, experiências e discursos de diferentes grupos sociais que ela engloba em si própria, pois é pela (para)tradução que uma cultura, i.e., o Outro, se dá a conhecer. Esta missão da (para)tradução é de grande importância para o desenvolvimento do conhecimento e para o estabelecimento de pontes entre culturas que permitam o avanço da História, de modo a podermos repensar a transformação social, cuja necessidade a presente crise mundial veio tornar ainda mais premente.

### Abstract

From early on, translation has been seen, even if unconsciously, as an activity of cultural importance, resulting from the totality of the practices, experiences and discourses of different social groups, that translation encompasses in itself, since it is through (para)translation that we get to know a culture, i.e., the *Other*. This mission of (para)translation is of great importance to the development of knowledge, establishing bridges between cultures that may lead to the further development of History, so that we can rethink the social transformation, that urges in the context of the present world crisis.

**Palavras-chave:** tradução; paratradução; cultura; diálogo bakhtiniano; mestiçagem; história; identidade.

**Keywords:** translation; paratranslation; culture; Bakhtinian dialogue; mestisaje; history; identity.

*Não tenho fronteiras espirituais,  
mas trago gravados nos cromossomas os marcos  
da minha freguesia e a fisionomia dos meus conterrâneos.*  
Miguel Torga, Diário XVI (1993: 135)

Neste artigo, tenta-se pôr em evidência a importância dos fatores extralinguísticos no processo tradutivo, nomeadamente os dados de ordem espaço-temporal, que devem ser vistos à luz de uma hermenêutica social e política e que exigem frequentemente do tradutor uma abordagem interdisciplinar.

A tradução, não é por demais dizê-lo, estimula e é estimulada pelos estudos culturais e pelas ciências humanas, desde que traduzir a linguagem e o texto passou a incluir um horizonte mais amplo de práticas tradutivas, que transcendem as qualidades tradicionalmente atribuídas à tradução, tais como, e.g., a equivalência, a fidelidade ao original, a apropriação.

A tradução tem vindo, assim, a desenvolver-se numa categoria fundamental de análise sociológica e antropológica sobre as transformações sociais e políticas da sociedade, concorrendo para a interação entre cultura(s). De facto, os atos de tradução são “processes by which one culture becomes available to another (...) are processes in which the relationship between cultures (...) are, in some measure, redefined or reframed” (Colapietro, 2010: 109).

Por seu turno, qualquer ato tradutivo é também um ato de paratradução, tal como esta é definida por José Yuste Frias, a saber:

[la] paratraduction est né pour étudier le pouvoir et les enjeux esthétiques, politiques, idéologiques, culturels et sociaux non seulement des paratextes des traductions publiées dans le marché éditorial mais aussi de toutes ces productions paratextuelles situées au seuil de toute activité traduisante.  
(2010: 292)

A paratradução, « zone frontalière » (Yuste Frías, 2010: 306) por excelência, « aide à centrer le regard du traducteur sur différents seuils de communication interculturelle ». Ela permite-nos, nomeadamente, concluir que:

- Não existe um centro do mundo, i.e., não existem sociedades que apenas “dão” e sociedades que apenas “recebem”;
- Não são as civilizações que interagem entre si, mas sim os homens;
- O que verdadeiramente gera identidade, na diversidade própria de uma qualquer comunidade, não é tanto o que se fez e faz, mas sim “o modo de fazer”.

Uma análise paratradutiva dos fenómenos culturais significa a verificação dos elementos do texto e da cultura de partida que sofrem alterações de intensidade ou que são eliminados pelo tradutor, daí poder dizer-se que a paratradução faz parte da vida quotidiana, constituindo um método de atravessar fronteiras com a consciência das diferenças entre o original e a tradução, entre diferentes culturas e diferentes sistemas de símbolos, bem como das disjunções entre os diferentes contextos culturais.

A leitura/interpretação de sinais, na procura de uma revelação sobre o *Outro*, desperta sempre um comentário/metatexto, na medida em que o texto, quando *olhado*, revela conter linhas invisíveis, não imediatamente perceptíveis, que dividem as diferentes áreas, pelas quais vamos passando (cf. Benjamin, 2007a: 131).

Hans Magnus Enzensberger num artigo intitulado “No estranho odiar o próprio?”, publicado na revista alemã *Spiegel*, em Agosto de 1992, escreve:

Quanto mais uma civilização se defende de uma ameaça exterior, quanto mais ela se fecha em si mesma, tanto menos tem, no fim, que defender. Mas no que respeita aos bárbaros, não precisamos de esperar que eles nos surjam às portas da cidade. Eles sempre cá têm estado. (1992: 33)

---

<sup>1</sup> Utilizamos como referência a tradução portuguesa publicada na Revista Portuguesa de Estudos Germanísticos *RUNA*.

Com estas palavras, este escritor alemão quer recordar, não só aos Alemães, mas também ao mundo ocidental em geral, que a barbárie é inerente ao ser humano e não a uma raça em particular.

Neste artigo, Magnus Enzensberger chama a nossa atenção para o facto de a xenofobia ser um fenómeno universal e não um problema especificamente alemão, apontando alguns fatores a ter em conta, quando tentamos traduzir qualquer tipo de texto escrito, oral, visual, ou outro. Estes fatores assumem particular importância, quando lidamos com tentativas distorcidas de interpretação-tradução da realidade.

Este texto ajuda-nos, deste modo, a olhar, sem preconceitos políticos ou ideológicos, para outras realidades e a melhor compreender-traduzir o que se produz, pensa e escreve noutros contextos culturais, pese embora o facto de as culturas ocidentais tenderem a traduzir as culturas não-ocidentais de acordo com grelhas textuais e conceptuais próprias, como refere André Lefevere (cf. 1999: 77). Esta afirmação parece-nos de sobremaneira pertinente numa época como a nossa, em que assistimos a uma tentativa de total unipolaridade de um mundo, em que a retórica ocidentalista é por si só, como escrevem George Marcus e Michael Fischer “an exercise in power, in effect denying subjects the right to express contrary views”(1999: 1), tornando atual e a propósito a questão que o mesmo Lefevere se coloca: “can culture A ever really understand culture B on that culture’s (i.e. B’s) own terms?” (1999: 77). Em nossa opinião, só pela via do *diálogo* bakhtiniano, que pressupõe um conhecimento profundo da cultura de partida, é possível proceder a qualquer ato paratradutivo.

Boaventura de Sousa Santos sublinha o papel decisivo da tradução para a definição, em cada momento e contexto histórico, das “constelações de práticas com maior potencial contra-hegemónico” (2005: 118), sendo, pois, inegável, a nosso ver, que a tradução é, como afirma este autor, simultaneamente, “um trabalho intelectual e um trabalho político” (Ibid.).

Parafraseando Fernando Pessoa, acreditamos que *a nossa língua é a nossa pátria*, já que é, sobretudo, através dela que as culturas se manifestam e comunicam entre si, nas zonas de contacto intercultural, daí que “a good translation [...] makes possible the *afterlife* of the original by jumping the line between the death of the source language and its futural transference to a target” (Apter, 2005: 4). Um tal ponto de vista levar-nos-ia, facilmente, a

acreditar que a tradução seria um bom meio de disseminação e preservação da herança cultural, ao mesmo tempo que funcionaria como agente de extinção de uma língua, se esta última fora uma língua minoritária. Discordamos, contudo, de um tal entendimento da atividade tradutiva. Acreditamos, sim, que uma língua, manifestação primordial de uma cultura, pode e deve evoluir através de novas criações culturais fruto do contacto intercultural.

Daí a responsabilidade acrescida do paratradutor que deveria, talvez, lembrar-se do “ódio” pessoano contra “a página mal escrita, como pessoa própria” (1982: 17), entendendo essa “página mal escrita” como obstáculo à conciliação entre identidade e alteridade num mundo em constante mutação.

Em termos tradutivos, “a página bem escrita” seria aquela que, na medida do possível, dissesse *quase a mesma coisa*<sup>2</sup> que o original, sem descurar os fatores extralinguísticos e, assim, pudesse constituir uma proposta de novas e outras formas de interpretar e habitar a realidade.

Se tivermos em conta que o século XX se caracterizou pela destruição do passado, da memória histórica, então, compreenderemos melhor porque *traduzir* é uma tarefa cada vez mais árdua. Eric Hobsbawm escreve a propósito:

A destruição do passado – ou melhor, dos mecanismos sociais que vinculam a nossa experiência pessoal à das gerações passadas – é um dos fenómenos mais característicos e lúgubres do final do século XX. Quase todos os jovens de hoje crescem numa espécie de presente contínuo, sem qualquer relação orgânica com o passado público da época em que vivem. (2002: 15)

Fazer tábua rasa do passado é comprometer seriamente o presente e pôr em causa o futuro. O século XX foi, na opinião de Hobsbawm, o “século mais assassino de que temos registo, tanto na escala, frequência e extensão da guerra que o preencheu (...), como também pelo volume único das catástrofes humanas que produziu” (Ibid.: 24).

---

<sup>2</sup> Alusão à obra de Umberto Eco *Dizer Quase a Mesma Coisa Sobre a Tradução*.

Acrescentaríamos, apenas, que foi, também, no século XX, que se introduziu na economia um individualismo radical que despedaçou todas as relações sociais.

Alexandre Panarin, filósofo, politólogo e publicista russo, conhecido pelas suas críticas ao processo de globalização e à sociedade de consumo, galardoado com o Prémio Soljenitsin de Literatura, no ano 2002, escreve no seu livro *Реванш Истории*<sup>3</sup>:

Много раз в истории повторялась одна и та же ситуация: достигшая благополучия цивилизация вдруг теряла внутреннюю энергию, переживала надлом и в поисках инновационных импульсов обращалась вовне, то ли к варварам, то ли к другим цивилизациям.<sup>4</sup>(2002: 18)

Foi o que terá acontecido, segundo este autor, após a crise vivida na Antiguidade Ocidental, que se virou, então, para o cristianismo, procurando nele uma nova fonte de energia, já que

Энергия одного мира дополнила определенность другого, духовность обрела материализацию, а информация – механизмы актуализации. В этом смысле вся мировая история есть история обмена между двумя мирами, обмена между духовным и материальным, во-первых, между энергией и информацией, во-вторых.<sup>5</sup>(2002: 18)

Na opinião de Magnus Enzensberger, a história da humanidade poderia ser lida como um alargamento do mito de Caim e Abel (cf. 1992: 26), entre sedentarismo e nomadismo. A propósito, Armand Abécassis, no seu livro *Pensée Juive*, Volume 1, chama a nossa atenção para o facto que Caim significa “ferreiro”, i.e., o encontro do sedentário com o ferro, o aparecimento da cidade e o surgimento da violência e da guerra. (cf. 1987:

---

<sup>3</sup> “*A Vingança (Revanche) da História.*”

<sup>4</sup> “Muitas foram as vezes, em que a mesma situação se repetiu na História: atingido que foi o estado de prosperidade, a civilização perdia, repentinamente, a sua energia interna, sofria uma depressão e, em busca de novos impulsos, virava-se para o exterior, tanto para os bárbaros, como para outras civilizações”.

<sup>5</sup> “A energia de um mundo ajudava a determinar o outro: a espiritualidade encontrava a sua materialização e a informação os seus mecanismos de actualização. Assim tomada, toda a História é a história de uma troca entre dois mundos: em primeiro lugar, uma troca entre o espiritual e o material e, em segundo lugar, entre energia e informação”.

100): « Le mal, la violence, la mort viennent du forgeron et de la ville » (Ibid.: 101). Contudo, não podemos conceber, seguindo o pensamento de Armand Abécassis, um sem o outro: « il y a une dialectique constante dans laquelle le nomade tient toujours le talon de son frère naissant avant lui ». (Ibid. : 103)

Muitos autores defendem, com base no facto de as culturas, se bem que diferentes, não serem puras, que se deveria optar por uma total atitude de abertura face ao *Outro*, favorável a uma mestiçagem sem fronteiras nem limites, à semelhança do que acontece com a diáspora judaica que, como afirma Alexis Nouss:

Tient du métissage en ce qu'elle réunit deux besoins, de nature anthropologique et sociologique, du monde contemporain: l'exaltation du nomadisme, esthétiquement valorisé et techniquement facilité, et la revendication d'appartenance, signalée par les regains de communautarisme et nationalisme. La diaspora comble les deux exigences: je suis de quelque part mais ce quelque part, je peux le retrouver ailleurs, voire partout. (2005 : 112)

Concordamos com esta posição, caso ela signifique o que Mia Couto designa como “magia [que] nasce da habilidade em trocarmos cultura e produzirmos mestiçagens. Essa magia [que] nasce da capacidade de sermos nós, sendo outros” (2003: 2). Mas, para que tal seja plenamente conseguido por qualquer sujeito, é necessário que ele seja, antes de mais, *livre* de fazer as suas escolhas em função dos seus valores, nomeadamente éticos.

É importante, ao debatermos esta questão, lembrarmo-nos que o papel da memória, da tradição e da manutenção de regras baseadas no *Livro*, na *Palavra* divina, têm sido essenciais para manter a coesão dentro da dispersão, isto é, o judeu nunca abdica de ser judeu em detrimento de qualquer *Outra Lei Divina*. A mestiçagem, no caso da diáspora judaica dá-se, a nosso ver, apenas ao nível da *estrutura de superfície*, nunca ao nível da *estrutura profunda*.

A maior parte das vezes, e como refere o próprio Alexis Nouss, a mestiçagem é um mero « effet Benetton » (Ibid.: 9), i.e., dado que os termos “mestiço” e “mestiçagem” relevam de um contexto colonial, com conotações fortemente negativas, foram, e continuam a ser, constantemente recuperados:

Par l'industrie du divertissement et de la publicité pour designer superficiellement tout effet de mélange ou de croisement des cultures. A l'instar de « nomade » ou d'« ethnique », eux aussi détournés, « métis » peut venir qualifier une mode vestimentaire ou une tendance gastronomique. (Ibid.)

O choque mundial atual, resultante da profunda crise económico-financeira, a globalização dos mercados de bens e serviços que pretende, a todo o custo e com aparente sucesso, impor uma mobilidade *forçada* de pessoas, que não passam de simples *recursos*, como o são o petróleo ou a água, a reconfiguração e deslocação das fronteiras, a cada vez mais ténue divisão entre a esfera do público e do privado, têm vindo a pôr em causa aquilo que, até há bem pouco tempo, sociólogos, antropólogos, economistas, em suma, toda uma plêiade de cientistas, insistiam em designar por referências, como: as relações familiares, nacionais, de classe, etc.

Como bem afirma Daniel Bensaïd, no posfácio ao livro de Alexis Nouss *Plaidoyer pour un monde métis*,

Ce grand ébranlement des appartenances protectrices et des identités rassurantes alimente des tentations opposées : d'un côté, la dissolution à corps perdu dans le marché sans frontière; de l'autre, une quête fébrile des origines et de l'enracinement généalogique. (In Nouss, 2005: 121)

Importante sublinhar ainda que o *Outro* não é, na maior parte dos casos, um *Outro* qualquer. Ele é, normalmente, um *Outro* ocidental ou, no mínimo, ocidentalizado, ou ainda um *Outro* exótico e desprovido de qualquer papel relevante no mundo globalizado de hoje, como é o caso de muitos países africanos, reduzidos a uma “entidade simples, fácil de entender”, como escreve Mía Couto (2003: 8).

A propósito desta tentação ocidental de reduzir o continente africano a uma expressão/equação humana simples, diz Mía Couto:

O nosso continente é feito de profunda diversidade e de complexas mestiçagens. Longas e irreversíveis misturas de culturas moldaram um mosaico de diferenças que são um dos mais valiosos patrimónios do nosso continente. (...) Os senhores dizem que não há economia atual que não se alicerce em



trocas. Pois não há cultura humana que não se fundamente em profundas trocas de alma.(Ibid.)

Este é também o nosso entendimento de mestiçagem, isto é, “trocas de alma” sem reservas, feitas de livre vontade e não impostas pelas necessidades de um mercado globalizado.

É inegável, cremos, que a Rússia é um exemplo de multiculturalismo. Antes da Revolução de Outubro, só uma pequena parcela dos grupos étnicos da Rússia tinham alfabetos próprios. Depois de 1917, foram criadas línguas escritas para mais de 50 grupos étnicos, cujos alfabetos se basearam no alfabeto cirílico, com o acréscimo ou modificação de alguns caracteres para expressar sons específicos. No final da década de 1980 e no início dos anos 90, a maioria das repúblicas declararam a língua da sua respectiva nação como língua principal. No entanto, o russo continua a ser a língua comum de comunicação entre os diferentes grupos étnicos do país. Há, hoje, 150 línguas na Rússia, incluindo cerca de 80 com forma normalizada, apresentando o país mais de 100 nacionalidades.<sup>6</sup>

Perante culturas, onde o peso ocidental não é decisivo, como é o caso do multiculturalismo russo, a abertura ao *Outro* esmorece, possivelmente devido à sua importância geopolítica, que faz com que continuem a subsistir muitos “mitos” relativamente a um país, onde os meios de comunicação gozam de uma liberdade praticamente ilimitada.

De facto, é notória a dificuldade que se sente quando tentamos *escutar* esse *Outro*. E não é a língua a maior barreira. O obstáculo resulta de sermos levados, quase que involuntariamente (porventura, em virtude das mitologias mediáticas) a sobrepor as nossas próprias opiniões e ideias, os nossos preconceitos, as nossas *raízes* ocidentais à *voz/discurso* do *Outro*.

Será que encontraremos « la porte, et l'issue, (...) dans le mur contre lequel nous vivons » (*apud* Beaud, 1995: 270), fazendo uso das palavras de Albert Camus? Será que seremos capazes de impedir a implantação de um verdadeiro totalitarismo do dinheiro e

---

<sup>6</sup> Cf. <http://www.portugal.mid.ru/rus/index2.html>. Acedido a 29 de junho de 2014.

do mercantilismo e « maintenir ouvertes les voies vers une Humanité plus humaine » (Beaud: 270)?

Se tentarmos paratraduzir os sinais do « hors-texte » social e económico em que nos encontramos inseridos no mundo ocidentalizado, concluiremos facilmente com Jean-Claude Michéa que « un des premiers soucis philosophiques de ceux qui prétendent s’opposer au despotisme de l’Économie doit (...) être de mettre, par principe, en question tous les discours qui célèbrent le ‘progrès’ et le ‘mouvement’ *sans autre précision*. » (2006 : 105). Daí, aliás, a desconfiança das classes populares face a uma crise, que, no fundo, não entendem, já que alheias às suas causas.

São pertinentes as palavras de Michéa a esse respeito:

si les classes populaires, comme le déplorent en permanence *les pleureuses du modernisme*, manifestent, en général, très peu d’empressement pour « adapter leurs mentalités aux évolutions nécessaires », ce n’est évidemment pas parce qu’elles seraient ontologiquement inaptées au changement ; c’est simplement parce qu’elles ont une tendance, assurément fâcheuse, à *marcher moins vite sous le fouet et avec nettement moins d’enthousiasme et de conviction que les nouvelles classes moyennes ou la brillante intelligentsia*. (Ibid.: 106-7)

De facto, corremos, hoje, a grande tentação de reduzir todas as questões humanas à sua mera dimensão linguística e económica. Como escreve Mia Couto “falamos, e tendo falado, pensamos ter agido.”<sup>7</sup> (2003: 7). Michel Beaud parece querer dizer-nos o mesmo, quando escreve:

Penser le monde, l’homme sur la planète en une multitude de sociétés disparates et l’avenir de l’ensemble (...) ce ne peut être que le fruit d’une démarche s’opérant dans diverses sociétés, à travers mûrissements, prises de

---

<sup>7</sup> Mia Couto, dá-nos, aliás, alguns exemplos. Leia-se o que ele nos diz: “Muitas vezes a mesma palavra já dançou com variadíssimos parceiros. Tantos que já não há festa sem que certas expressões abram o baile. Uma dessas palavras é a ‘pobreza’. A pobreza já dançou com um par que se chamava ‘a década contra o subdesenvolvimento’. Outro dançarino tinha por nome ‘luta absoluta contra a pobreza’. Agora, dança com alguém que se intitula ‘luta contra a pobreza absoluta’. Outro caso é o do povo. O povo especializou-se sobretudo em danças de máscaras. E ele já se mascarou de ‘massas populares’. Já foi ‘massas trabalhadoras’. Depois, foi ‘população’. Agora, dança com o rosto de ‘comunidades locais’”. (Ibid.)

conscience, réflexions critiques, analyses, débats, apports et retouches, avancées et mises en cause. (Ibid.)

Trata-se, sem dúvida, de um processo, no qual a paratradução terá, com certeza, um papel importante a desempenhar, na medida em que ela é « cet espace de transaction de réseaux où tout un ensemble d'agents intermédiaires tisse avec le traducteur un vaste filet paratextuel de pratiques et de discours idéologiques, politiques, sociologiques et anthropologiques au seuil de la traduction » (Yuste Frías, 2010 : 308).

Para Boaventura de Sousa Santos, existe mestiçagem sempre que duas ou mais referências, ou identificações sociais ou culturais autónomas, se interpenetram a ponto de as novas referências daí emergentes patentear a sua herança mista. (cf. 2005: 62).

Para este autor, a mestiçagem seria, em si mesma, politicamente ambivalente, na medida em que tanto poderia servir “projectos de regulação e até de opressão” (Ibid.), como “projectos emancipatórios” (Ibid.), sobretudo, caso essa mestiçagem resulte de sobreexposição, que o autor define como dizendo respeito “a constelações de raízes e opções que proliferam de uma forma caótica e que mudam de lugar de uma maneira considerada irregular e imprevisível” (Ibid.). Ela aparece-nos, então, como meio de manipulação de identidades étnicas, sexuais, raciais e regionais, nas indústrias culturais e na sociedade de consumo, em geral.

Talvez por isso mesmo, sejamos levados a pensar que é necessário, em primeiro lugar, tentar dar, novamente, coerência e sentido ao *nosso* mundo, de modo a poder pensar e pôr em prática linhas de ação « à plusieurs des niveaux où se reproduisent les sociétés humaines (...): familial, local, régional, continental et mondial » (Beaud, 1995: 265), que permitissem processos de mestiçagem sem *vencedores*, nem *vencidos*.<sup>8</sup>

Para levar a cabo tal empreendimento, seria necessário que cada um de nós cuidasse de preencher de significado alguns significantes esvaziados de sentido, por via da sua repetição e banalização, como, por exemplo, *igualdade*, *dignidade humana*, *solidariedade*, *partilha*, *responsabilidade*. Comungamos, por isso, da opinião de Beaud quando este escreve que:

---

<sup>8</sup>Alusão a “*On the Concept of History*”, Walter Benjamin, p. 392.

Beaucoup va dépendre du sens des valeurs, du vouloir et du pouvoir.  
(...) du mélange exceptionnel de sensibilité, d'intelligence, de responsabilité, de spiritualité, d'attachement e de détachement, de connaissance de la mort et de jouissance de la vie. (1995: 254)

A mestiçagem é, sem dúvida, um processo de criação de novas mundivisões e formas culturais que atravessa o mundo em geral. Vivemos, como diz Laplantine, numa época conturbada, que duvida da coerência do mundo e da pertinência das linguagens “chargés d’exprimer cette cohérence. C’est une époque où il y a plus qu’auparavant de l’incompréhensible, de l’incertain, de l’interprétable, du signifiant flottant un peu partout à la ronde (...) » (1999: 8).

Crítico do conceito de identidade, que considera uma noção pobre do ponto de vista epistemológico, mas eficaz do ponto de vista ideológico, Laplantine afirma que este se teria comprometido em demasia com conceitos como « la propriété, l’attribut, l’assignation » (Ibid.: 21), não passando o *eu* identitário de uma variante do « moi-peuple (...) réfractaire à l’humour »<sup>9</sup> (Ibid. 29).

Mais, este autor considera o verbo *ser* como a pedra angular da lógica identitária que estabelecerá uma relação entre « l’individu et lui-même, entre la société, la culture et ceux qui en font partie. » (Ibid.: 31).

Mas será que nas condições atuais em que se encontra o mundo é possível retirar, nomeadamente àquele que foi coagido a ser “nómada”, o verbo *ser*, que é, no fim de contas, o seu último reduto de liberdade? Além disso, como podemos pensar a “diferença” sem o seu contrário, i.e., sem o “idêntico”?

A constituição do *Outro* não conduz à expulsão da alteridade que há em *Nós*; pelo contrário, entendemos que ela ajuda a estabelecer um *Diálogo*, a um nível igualitário entre *Sujeitos*, com as outras culturas.

---

<sup>9</sup>Contrapomos, aqui, à opinião de Laplantine, as palavras de Bakhtin, em *Rabelais and His World*, nomeadamente que “folk festivities of the carnival type, the comic rites and cults, the clowns and fools, giants, dwarfs, and jugglers, the vast and manifold literature of parody (...) have one style in common: they belong to one culture of folk carnival humour” (1984: 4), constituindo uma verdadeira filosofia popular. O riso, a paródia, é a forma de expressão crítica das massas populares face aos poderes instituídos.

De facto, terminar com todo e qualquer sentido gregário, comunitário, é ir contra uma característica ainda muito presente em todo o ser humano. Para conseguir um *Diálogo* sem fronteiras é necessário, terminar, em primeiro lugar, com as fronteiras físicas, com as diferenças raciais e sociais, de outro modo, corremos o risco de qualquer movimento trans-identitário ser um luxo reservado aos nómadas da mundialização bem sucedida. Tornando-se numa espécie de anti-memória, já que devemos ser capazes de esquecer quem *somos*, a mestiçagem, assim entendida, poderá contribuir para tornar *indizível*, para fazer cair no total esquecimento, o sofrimento dos *vencidos*<sup>10</sup>.

Segundo Daniel Bensaïd, que já aqui citámos, a mestiçagem, quando entendida como forma de diluir os conflitos sociais existentes, debaixo do manto diáfano do *consenso*, em que « tout deviendrait soluble dans le potage post-moderne » (em Nouss, 2005: 123), e em que « tout est miscible et tout est métissable » (Ibid.)<sup>11</sup> levaria a uma estetização do fenómeno, em que a personagem do mestiço acabaria por ser uma mera testemunha amnésica de um passado abolido « dans le mixage généralisé de la mondialisation mercantile » (Ibid.), onde « tous les chats, blancs et noirs, deviendraient uniformément gris » (Ibid.). No fundo, a mestiçagem, assim entendida, seria « une évasion de la maison close de l'Être » (Ibid.: 124).

Não se trataria tanto de criar uma nova identidade híbrida, algo como por sobre as diferenças existentes, mas sim de viver « des deux côtés ». Uma posição próxima do desejo de passar “beyond identity”, que Edward Said expressa no seu livro de memórias *Out of Place*, em que afirma “there is always something wrong with how I was invented” (*apud* Emily Apter, 2006: 71), admitindo sentir, em alguns momentos “nearly devoid of any character at all” (Ibid.), o que o levou a resistir a quaisquer proclamações identitárias “in the name of an ontological something else” (Ibid.), num movimento para uma universalidade plural, que permitiria partilhar várias culturas sem trair nenhuma delas.

Vista a questão desta forma, o mestiço teria um papel de primeiro plano no processo de mundialização. Contudo, as fronteiras continuam a segmentar o mercado de trabalho, numa época, até agora, marcada pela livre circulação de bens e capitais, os únicos

---

<sup>10</sup> *Videnota* 8.

<sup>11</sup> Daniel Bensaïd faz, neste ponto eco das opiniões de Alain Brossat, expressas no artigo « Métissage culturel, différend et disparition », em *Lignes*, n.º 6, nouvelle série, octobre 2001.

para os quais, de facto, nunca existiram fronteiras<sup>12</sup>. Como bem afirma Daniel Bensaïd, « même officiellement abolie, la frontière est souvent seulement déplacée » (Ibid.: 125), levando a que o mundo ocidental construa verdadeiros muros « pour contenir les nouvelles ‘invasions barbares’ » (Ibid.), pelo que

L'époque n'est donc pas aux effusions sans frontières du cosmopolitisme humanitaire. Elle n'est pas à l'homogénéisation spatiale du marché mondial, mais à une production hiérarchisée des espaces et des territoires au profit des plus forts et des mieux armés. (Ibid. : 125)

Face à conjuntura actual é difícil imaginar que qualquer tipo de mestiçagem crítica consiga sustentar uma prática política e que o *mestiço simbólico* se possa transformar em ator efetivo do seu próprio devir. Daniel Bensaïd dá-nos, de certa forma a resposta, quando escreve que:

Il faut pour cela se mettre à l'écoute des chocs événementiels et des expériences historiques susceptibles de réveiller la raison stratégique du grand sommeil dans lequel il hiberne depuis plus d'un quart de siècle. (Ibid.: 129)

Na nossa relação para com o *Outro*, i.e, para com vastas regiões do planeta, com costumes próprios, diferentes religiões, diferentes mundividências, diferentes línguas e linguajares, o poder da mediatização e da publicidade são, não raro, um obstáculo a qualquer tentativa de estabelecimento de um verdadeiro *diálogo intercultural*, já que é sobrejamente conhecida a capacidade da sociedade contemporânea para asfixiar qualquer divergência, qualquer diferença verdadeira, transformando-a num fenómeno comercializável<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> É interessante notar, aqui, que as relações entre as comunidades de emigrados, refugiados, etc. e o país de acolhimento levaram a que, nos países, ditos ocidentais, se voltasse a falar de “nacionalidade” e de “cidadania”. Neste tocante, a Rússia sempre foi modelar, na medida em que esses conceitos sempre existiram, sobrepondo-se, em geral, o conceito de “cidadania” ao de “nacionalidade”, o que tem permitido, até hoje, e apesar do período conturbado do início dos anos 90, evitar confrontos baseados na nacionalidade.

<sup>13</sup> O filósofo grego Cornelius Castoriadis, refere, a propósito, que o poder da mediatização/publicidade é tão forte que a marginalidade se tornou algo de central, sendo

O esforço de criação de uma *cosmopolitesse*, de um *ethos cosmopoléthique*, defendido por Alexis Nouss (cf. 2005: 77-83), não nos parece ser, na esteira de Daniel Bensaïd, « la forme (...) du dépassement d'un internationalisme, qui s'efforce de nouer par-delà des frontières des solidarités concrètes, dans les rapports de forces réellement existants » (Ibid.: 132).

Ainda a propósito do cosmopolitismo, James Clifford, referindo-se às “diásporas de exclusivismo” e às “diásporas de fronteira” (cf. 1997: 252), chama a nossa atenção para o facto de que “the specific cosmopolitanisms articulated by diaspora discourses are in constitutive tension with nation-state / assimilationist ideologies. They are also in tension with indigenous, and especially autochthonous, claims.” (Ibid.), pondo em causa a hegemonia dos estados-nação modernos.

Maurice Godelier, nas suas comunicações na *Vigesimocuarta Reunión Anual de Etnología (RAE) Vivir bien ¿una nueva vía de desarrollo social? Y II RAE (Sucre)* chama exactamente a nossa atenção para o facto de ser necessário rever o papel da Etnologia e da Antropologia Social, cujo desenvolvimento esteve intimamente associado à expansão do Ocidente, que sentiu necessidade de conhecer melhor certas realidades históricas e sociais com o único fim de melhor as dominar. A única forma de emancipar o papel das ciências sociais seria descentrando-o do Ocidente, como afirma Godelier (cf. 2010) que constata, aliás, que “una vez más el Occidente se presenta ante sí mismo y ante el resto del mundo, como el Espejo y la Medida del progreso de la Humanidad” (Ibid.), o que nos leva inevitavelmente à pergunta “¿la alteridad del otro es accesible?” (Ibid.).

A nossa resposta a esta pergunta é positiva, desde que optemos pelo *Diálogo*, à luz dos princípios bakhtinianos e da paratradução, que “nos permite “ir trazendo para a zona de contacto os aspectos que cada saber ou cada prática consideram mais centrais ou relevantes” (Santos: 2006: 121), considerando por zonas de contacto “as zonas de fronteira, terras de ninguém onde as periferias ou margens dos saberes e das práticas são, em geral, as primeiras a emergir” (Ibid.). O trabalho de tradução deve, contudo, assentar “num pressuposto sobre o qual deve ser criado consenso transcultural: a teoria geral da

---

“asubversão uma curiosidade interessante que perfaz a harmonia do sistema” (cf. Castoriadis, 1998:98-99).

impossibilidade de uma teoria geral” (Ibid.), sem o qual todo o trabalho de tradução é “um trabalho colonial, por mais pós-colonial que se afirme” (Ibid.).

A nosso ver, só o sentido e o valor que a sociedade conseguir ainda atribuir à História passada e futura, ao *ato* e ao agir social de todos, poderão constituir os pilares de um processo de identificação que permita falar de um *Nós* que não passe de uma mera soma de *Eus*, e que englobe todos os *Outros* e não apenas o *Outro* que há em cada um de *Nós*. Tudo o que é encerra em si um *vir a ser*, onde cada indivíduo é livre de criar *novos significados* sem, contudo, se alhear do contexto social e histórico em que se insere.

### Referências bibliográficas

- ABECASSIS, Armand. 1987. *La pensée Juive*. Vol. 1. Paris: Le Livre de Poche.
- APTER, Emily. 2006. *The Translation Zone*. Princeton: Princeton University Press.
- ARENDT, Hannah e JASPERS, Karl. 2006. *La philosophie n'est pas tout à fait innocente*. Paris: Payot.
- BAKHTIN, M.M. 1978. *Esthétique et théorie du roman*. Trad. Daria Olivier. Paris: Gallimard.
- BAKHTIN, M.M. 1984. *Rabelais and His Work*. Trad. Hélène Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.
- BEAUD, Michel. 1997. *Le basculement du monde*. Paris: Éditions La Découverte.
- BENJAMIN, Walter. 2003. [1940]. On the Concept of History. Trad. Edmund Jephcott *et al.* *Walter Benjamin – Selected Writings*. V. 4. Howard Eiland e Michael W. Jennings (Eds.). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. Pp. 389-400.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1998. *A Ascensão da Insignificância*. Trad. Carlos Correia de Oliveira. Lisboa: Editorial Bizâncio.
- CLIFFORD, James. 1997. *Routes – Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- COLAPIETRO, Vincent. 2010. The poetics of experience – Toward a pragmatic understanding of experience, practice, and translation. *The Translator as Mediator of Cultures*.



- Humphrey Tonkin and Maria Esposito Frank (Eds.). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company. 107-124.
- COUTO, Mia. 2003. “Economia – A Fronteira da Cultura”. doi: <[http://www.macua.org/miacouto/Mia\\_Couto\\_Amecon2003.htm](http://www.macua.org/miacouto/Mia_Couto_Amecon2003.htm)>.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus. 1992. No estrangeiro odiar o próprio?” Trad. Maria Helena Simões. RUNA – *Revista portuguesa de estudos germanísticos*. Porto: FLUP. Pp. 26-33.
- GODELIER, Maurice. 2010. “Ofrecer al público de los Museos los goces del Arte y del Conocimiento”. Trad. Sophie Fisher. *Vigesimocuarta Reunión Anual de Etnología (RAE) Vivir bien ¿una nueva vía de desarrollo social? Y II RAE (Sucre)*, Sucre, 19 a 20 de Agosto 2010 y La Paz, 23 a 27 Agosto.
- HOBSBAWM, Eric. 1992. *A Questão do Nacionalismo*. Trad. Carlos Lains. Lisboa: Terramar.
- LAPLANTINE, François. 1999. *Je, nous et les autres – Être humain au-delà des appartenances*. Paris: Éditions Le Pommier.
- LEFEVERE, André. 1999. *Composing the other. Post-colonial Translation – Theory and Practice*. Susan Bassnett e Harish Trivedi (Eds.) London: Routledge. 75-94.
- MARCUS, G. e FISCHER, M. 1999. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MICHEA, Jean-Claude. 2006. *L’enseignement de l’ignorance et ses conditions modernes*. Paris : Climats.
- NOUSS, Alexis. 2005. *Plaidoyer pour un monde métis*. Paris : Les Éditions Textuel.
- ПАНАРИН, Александр. 2005 [1998] .Реванш истории. Москва: Русский мир.
- PESSOA, Fernando. 1980. *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política*. Lisboa: Ática.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. 2006. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Edições Afrontamento.
- SAID, Edward. 2005. The Public Role of Writers and Intellectuals. *Nation, Language, and the Ethics of Translation*. Sandra Bermann e Michael Wood. Princeton: Princeton University Press.
- YUSTE FRÍAS, José. 2010. *Au seuil de la traduction: la paratraduction. Event or Incident. Événement ou incident. On the Role of Translation in the Dynamics of Cultural Exchange. Du rôle des*

*traductions dans les processus d'échanges culturels.* Ton Naaijken (ed.) Bern: Peter Lang. 287-316.